

Álvaro CASTAÑOS MONTESINOS y Ricardo BASORIAL

Entrevista a Luis Felipe Bate, arqueólogo marxista

Interview with Luis Felipe Bate, a Marxist archaeologist

Introducción

Esta entrevista fue realizada el 5 de diciembre de 2015 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Nuestro interés por llevarla a cabo radicó en profundizar sobre tres puntos fundamentales de la figura del Dr. Bate, intrínsecamente relacionados con su vida: la formalización teórica de la investigación arqueológica, la contribución al pensamiento marxista y el compromiso por comprender científicamente la realidad para su transformación social y política. Queremos agradecer a Luis Felipe Bate por su cordialidad y excelente disposición. Pocas veces la genialidad ha podido esquivar con tanta habilidad a la soberbia. Esperamos que esta entrevista haya conseguido captar buena parte de su interés científico y profesional. Nos hemos visto incapaces, sin embargo, de captar siquiera una fracción de su inmensa calidad humana. Sirva esta introducción como enmienda.

Palabras Clave: arqueología social latinoamericana; materialismo histórico; Felipe Bate; marxismo

Introduction

This interview was made on December 5, 2015 in the Escuela Nacional de Antropología e Historia of Mexico. Its interest lies in achieving a better understanding about three key points, related with his life: the theoretical formulation of the archaeological research, his contribution to the Marxist thought and his commitment to scientifically understand the world in order to achieve its social and political transformation. We want to thank Luis Felipe Bate for his cordiality and excellent disposition. Rarely a genius is able to avoid arrogance. We hope this interview to capture much of his scientific and professional interest. However, we have been unable to capture even a small part of his huge human quality. This introduction should serve as amendment.

Keywords: Latin-American Social Archaeology; historical materialism, Felipe Bate; Marxism

Luis Felipe Bate nació en Santiago de Chile en 1949, aunque pasó su infancia en la Patagonia chilena. Realizó sus primeros trabajos sobre la prehistoria chilena en el Museo Nacional de Historia Natural y fue investigador del Instituto de la Patagonia hasta que tuvo que exiliarse a México tras el golpe de estado de Pinochet en 1973. En México desarrolló una fructífera carrera docente e investigadora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que lo llevó a convertirse en uno de los principales teóricos de la arqueología en habla hispana en general, y de la concepción materialista de la historia en particular. Su mayor repercusión en el mundo académico se debe a que es uno de los formalizadores teóricos, junto a otros colegas latinoamericanos –Mario Sanoja, Irida Vargas, Manuel Gándara, Guillermo Lumbreras o Julio Montané– de la arqueología social latinoamericana, actualmente conocida como amerioibérica. Durante más de dos décadas fue el director del Boletín de Antropología Americana y actualmente es profesor investigador de la Escuela Nacional de Antropología de México. Entre sus principales obras se encuentran Arqueología y materialismo histórico (1977), Sociedad, formación económico-social y cultura (1978), Comunidades primitivas de cazadores recolectores en Sudamérica (1983), Cultura, clases y cuestión étnico-nacional (1984) y El proceso de investigación en arqueología (1998).

1. Aspectos biográficos

- *Comenzaremos por repasar su formación y el periodo que viviste en Chile. ¿Cómo fueron tus años de estudiante universitario?*

- Yo soy de la Patagonia chilena, y, en realidad, empecé desde los once años a salir mucho al campo y a encontrar restos arqueológicos de sitios de cazadores, que son lo único que hay por allá. Eran sitios con pinturas rupestres, sitios de campamentos, sepulturas, y me interesó todo ese mundo. Leía mucho de arqueología porque tenía una abuela que era pedagoga en Filosofía y en Literatura y cuando iba de vez en cuando a Santiago me traía libros. Patagonia quedaba absolutamente fuera del planeta en esos tiempos, bueno, era el último lugar del planeta. Cuando tuve la posibili-

dad, más bien el privilegio de ir a la universidad, me fui a Santiago, pero allí no existía la carrera de arqueología, que era lo que me interesaba. Entonces estudié psicología, porque yo había aprendido allí, de forma espontánea, hipnosis, autohipnosis, y estaba interesado en las ceremonias de magia simpática en torno al arte rupestre, etc. Primero hice un año en la Universidad Católica, donde no había nadie que se dedicara al tema de la hipnosis y esas cosas, y, por tanto, era mal mirado. Había solo dos escuelas: psicoanálisis y fenomenología. Eso me sirvió para estudiar fenomenología, leer a Husserl, pero decidí cambiarme a la Universidad de Chile, porque no había nadie que tuviera que ver con lo que a mí me interesaba. Además nunca pensé en ser psicólogo, aunque ya al final de la carrera llegué a pensar que me dedicaría a la psicología social cuando estaba el proceso de Unidad Popular con Allende.

- ¿Y cuándo podrías decir que empezó tu formación como arqueólogo?

- Como te decía, no existía en Chile la carrera de Arqueología. Empezó a existir en la Universidad de Concepción después, y luego, cuando yo estaba en tercero, en la Universidad de Chile. Pero no me iba a poner yo a hacerla, mi padre me financiaba los estudios todavía, afortunadamente, como para decirle “ahora el nene se quiere cambiar”. En realidad mi formación de Arqueólogo más sistemática, informal, no fue en la Universidad. Desde el año 67 yo estaba yendo al Museo Nacional de Historia Natural, donde conocí a Julio Montané, que en ese tiempo era director de la sección de Arqueología y Etnología. Él también era autodidacta, aunque dos colegas sí que habían estudiado fuera del país, uno en México y el otro en Francia. También es importante señalar que, aunque no había arqueólogos licenciados en Chile, sí había una Sociedad Chilena de Arqueología que se encargaba de regular los estándares de la actividad. De los más importantes arqueólogos uno era médico, el otro ingeniero... Muchos venían de Historia, eso sí, pero tenían todo tipo de profesiones. Montané era químico, por ejemplo.

-Entonces Montané jugó un papel clave en tu formación...

-Sí, sin duda. Era un tipo totalmente aparte del planeta, porque era un sabio que sabía absolutamente de todo. De alguna manera fue mi mentor.

Cuando llegué al Museo me dio absolutamente todas las facilidades para estudiar lo que yo quisiera allí, ver libros, etc. Yo me iba a la sección de arqueología y devoraba libros, porque todo lo que había sobre Patagonia era un par de artículos sobre Patagonia chilena en versión francesa y no había más. En mi provincia fui el primer arqueólogo, nadie había hecho antes nada de arqueología en mi provincia, no existía. En definitiva, mi formación arqueológica fue en el Museo Nacional de Historia Natural y en la Sociedad Chilena de Arqueología. Mi primera ponencia en un Congreso de Arqueología la presenté a los 17 años en el Congreso de Concepción. En todos los congresos presentaba alguna ponencia y hacía trabajos sistemáticos. Los trabajos los desarrollaba todos en el Museo Nacional. Eran trabajos sobre cazadores en Patagonia, que me permitieron trabajar después en el Instituto de la Patagonia.

-Háblanos de ese instituto.

-Fue creado en torno al año 70. El intendente de la provincia de Magallanes, que era un destacado historiador –formado como abogado, pero de oficio historiador– lo fundó. Puso varios centros de investigación sobre flora, fauna, geología de Magallanes y también un departamento de Historia y Arqueología. En aquel momento, el único que tenía antecedentes de haber trabajado en Patagonia era yo, y luego otro colega que trabajaba en la Universidad de Concepción, que se fue para allá también a vivir, invitado por él. En Magallanes también hice trabajo arqueológico, con muy buenas condiciones, porque tenía un vehículo LandRover, no se podía ir con otra cosa allá, y una magnífica cámara fotográfica, para fotografiar arte rupestre. Así que mis primeras publicaciones se desarrollan allí, en el Instituto de la Patagonia. Desarrollé algún trabajo sobre clasificación de material lítico, que es un procedimiento que inventé cuando estaba en el Museo de Historia Natural, porque tenía que clasificar los materiales que encontraba y nadie te enseñaba cómo. En realidad no había cómo. La tipología de Bordes era muy conocida, pero que no tenía nada que ver con Sudamérica. Esa es mi formación de arqueólogo.

- Siguiendo con el tema de tu formación, en más de una ocasión has comentado que tu contacto con el marxismo fue a través de la militancia. ¿Empezaste a militar cuando eras estudiante universitario?

- Así es. Antes de empezar a militar ya tenía conciencia de todos los mitos que había de que los comunistas le lavaban el cerebro a la gente y todo ese tipo de cosas. Me interesó descubrir cómo se hacía. Así que me leí el Manifiesto Comunista y descubrí cómo te lavaban el cerebro: a través del razonamiento (risas). La argumentación me pareció impecable, entonces me interesé por eso. A pesar de que la Escuela de Psicología estaba en una Facultad de Ciencias Sociales y era el gobierno, ya desde los 70 en adelante, de Salvador Allende, no se enseñaba marxismo en ninguna escuela. Las primeras lecturas formales de marxismo que tuve, fueron cuando estaba en el noveno semestre de Psicología Laboral. Nos dieron a leer cinco capítulos del libro de Marta Harnecker, así es que realmente no daban formación marxista allí. Sí tomé un curso de un año y medio, pero totalmente fuera de mi currículum. Lo impartía un señor, Jaime Hoxley se llamaba, comunista, que era ciego y se sabía de memoria El Capital. Era una cosa increíble, porque no tenía una versión de El Capital en braille, pero tocaba las páginas y te citaba la edición de Fondo de Cultura Económica. Se lo sabía de memoria. Pero yo no empecé a militar hasta la campaña del Gobierno de Allende. Entonces estuve haciendo campaña, y empecé a militar en las Juventudes Comunistas.

-Como has comentado, en tu etapa en Chile destacan los trabajos sobre la Patagonia, en particular en la región de Aysén y Magallanes. ¿Cuál crees que es la vigencia actual de esas investigaciones?

-Bueno, esos trabajos de arte rupestre son muy citados porque fueron los primeros. No hay muchos más. Por ejemplo, sobre Aysén, cuando yo salí después del golpe militar, quedó un equipo bajo la dirección de un hombre, Francisco Mena, que se formó y doctoró en California y era del Museo Chileno de Arte Precolombino. Cuando se fue a vivir a la Patagonia, yo le mandé una larga, larguísima carta, con todos los datos sobre todas las cosas que incluso yo no había alcanzado a ir a ver de sitios de pinturas rupestres y le di la referencia de un campesino, que salía siempre conmigo y conocía todos los sitios. Pues bien, en esa zona cuando yo salí de Chile había doce personas de Santiago, ya con formación de arqueólogos, y en ese tiempo encontró sólo otros siete sitios, de los cuales en realidad cuatro los encontró el campesino (risas). Y en una temporada, después de eso, cuando volví con un

colega argentino, en diez días encontramos siete sitios más. Así que eran bastante ineficientes los arqueólogos no patagónicos.

- A qué respondía esa ineficiencia?

-Se debe a que no entienden el paisaje y la formación que tienen es muy técnica. Saben hacer transectos, pero no pueden extender un transecto en una región como esa, con esa geografía. Porque tiene un sotobosque y un matorral que puede haber una punta paleoindia debajo de tus pies y no la vas a ver. No hay cómo. En definitiva, eso tiene que ver con cómo uno se aprende el paisaje y la lógica de los asentamientos. Como yo salía desde los once años a acampar, conozco la lógica de un asentamiento allá.

-Ya has comentado que en 1970 llega a la presidencia Salvador Allende con la Unidad Popular. ¿El Instituto de la Patagonia se creó como parte de un proyecto de este gobierno?

-No, no era un proyecto del gobierno popular. El intendente del que he hablado, Mateo Martinič, era demócrata cristiano. Era de la época del gobierno anterior, de Frei.

-¿Y entonces afectó de algún modo el gobierno popular en tu formación como arqueólogo?

- No, en absoluto. Para nada. Lo que sí había era muchas otras tareas que hacer. Entonces, de repente, simplemente no podía ir al campo porque tenía otras tareas que hacer.

-También desde 1964, tras el golpe de estado que se da en Brasil, muchos autores marxistas se exiliaron a Chile, entre ellos Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Marini y también Gunder Frank. ¿Llegaste a establecer algún contacto con ellos?

-No solo brasileños, venezolanos también hubo muchos, y de otros países latinoamericanos. Pero no, no hubo contactos, porque yo era un estudiante, no me codeaba con los grandes genios de la investigación. Los leía, eso sí, porque me interesaban. Sentía la obligación de leerlos, por un lado porque en psicología teníamos algunas materias de ciencias sociales; pero en realidad si los leía era más bien por razones de militancia política.

-Cuando en 1973 el gobierno de la Unidad Popular es derrocado por el golpe militar de Pinochet se desata una fortísima represión sobre la izquierda, y

particularmente sobre los marxistas, y en tu caso te ves obligado a exiliarte de Chile. ¿Cómo repercute una experiencia tan drástica en tu forma de pensar?

-Bueno, lo que pasa es que uno a esa edad tiene mucha flexibilidad. Tú entiendes por qué pasó eso, por lo pronto. Además había estado en junio en un Congreso del Hombre Andino, que tuvo lugar en tres ciudades del norte de Chile, cuando estábamos en Antofagasta, tuvo lugar el primer intento de golpe de estado. Después entendimos que los golpes militares siempre tenían una especie de ensayo general, para saber cómo van a reaccionar. En ese Congreso estuvo José Luís Lorenzo, que era un exiliado de la República, que llegó de España con su padre y su madre. Él dijo: “estoy viendo España, estoy viendo la República”. Y nos dijo: “aquí puede haber golpe en cualquier momento. Si pasa eso se van a México”. Cuando fue el golpe militar en septiembre, por casualidad, él estaba en Chile. Venía con una comisión para la firma de un convenio cultural de México con el gobierno de Allende. Se alojaba enfrente de la Moneda, en el hotel Carretera Hilton, que tenía cinco mil impactos de bala del ejército. A él lo metieron en el sótano y desde allí llamó por teléfono a la casa de algunos, a Montané y a mí, entre otros, aunque obviamente no nos encontró. Después, cuando fue evidente que no había manera de quedarse en Chile, Montané se vino primero y quince días después me vine yo a México. Y fuimos recibidos en el Departamento de Prehistoria como becarios en el año 73, en noviembre.

-¿Y de esta forma se interrumpió todo el trabajo que estabas desarrollando en la Patagonia?

-Por supuesto, aunque no del todo, porque yo tenía mucho material apuntado y en la cabeza. Entonces, entre noviembre y mayo del 74 redacté un librito sobre Patagonia que se llamaba Poblamiento del extremo sur americano, que a partir de la tercera edición se llamó Origen de la comunidad primitiva en Patagonia. Se publicó en el Departamento de Prehistoria y era sobre las primeras ocupaciones humanas desde el 12.000 hasta el 6.000 en Patagonia. Fue principalmente una crítica a las secuencias histórico-culturales, particularmente de la escuela histórico-cultural de Menghin y Bórmita, que habían establecido ya la secuencia para Patagonia y que, según yo, no tenía nada que ver con la realidad. Por supuesto que no los critiqué por ser nazi-fascistas, que lo eran, sino porque manejaban mal la información e interpretaban mal,

por la posición teórica que tenían. Les hice una crítica y les planteé alternativas. O sea, de alguna manera borré sus planteamientos con argumentos que además eran imposibles de rebatir, sobre el mal manejo que tuvieron de la información empírica por razones de su posición. Y propuse alternativas que hasta el día de hoy se sostienen, cosa que me da mucho gusto. Desde luego hoy día la cantidad de información que hay desde hace 40 años acá es infinitamente mayor.

2. La Arqueología Social Ameroibérica

-En varias publicaciones apuntas que la popularización de las ideas de Althusser en Latinoamérica a nivel académico impulsaron como respuesta la necesidad de reformular teóricamente el materialismo histórico en arqueología. ¿Cuáles eran vuestras diferencias iniciales con esta corriente?

-Mi primer contacto con el marxismo fue antes de que irrumpiera la ola de Althusser en los 70. Para leer El Capital me lo leí en esos tiempos, pero la formación que teníamos de marxismo fue al margen de la Academia, donde Althusser impactó. En todas las academias del llamado mundo occidental es donde impactó la obra de Althusser. En Chile y en América Latina también, siendo México dónde se editaban, además. Desde el punto de vista didáctico y pedagógico se publicó el magnífico libro de Marta Harnecker. Magnífico para la gente con la mentalidad con la que fuimos formados, lo que Engels llamaría con mentalidad metafísica, con pensamiento metafísico. Acostumbrados a atomizar la realidad y a verla en forma lineal, pero no a pensarla en su complejidad y su movimiento. Para esa mentalidad el libro de Marta Harnecker, una mujer por supuesto brillante y del todo respetable políticamente, es un excelente texto. Pero, si bien entre mis lecturas estaba Para leer El Capital, mis conceptos de materialismo histórico los tomé más de Quiénes son los amigos del pueblo de Lenin que de Althusser. Y de la lectura directa de El Capital. Nosotros planteábamos que “para leer El Capital” había que “leer El Capital” y no a Althusser. Yo lo que hice fue leer directamente El Capital. Una de las cosas que hice en ese tiempo, con todo lo que había que hacer en Chile, que a veces llegaba a las 2 de la mañana, fue dedicarme todos los días, disciplinadamente, a leer algún párrafo, capítulo, lo que alcanzara a leer. Estuve entre 6 u 8 meses leyendo El Capital, hasta que me terminé

los 3 tomos. Entonces, pasé por fuera del althusserismo y, por eso, las diferencias eran bastantes.

- ¿Podrías enumerarlas?

-Primero, Althusser nunca fue consistentemente materialista. Cuando escribe Materialismo histórico y materialismo dialéctico, por ejemplo, hace una definición de materialismo donde nos dice que para el materialismo hay una diferencia esencial entre el ser y el pensar, lo cual es cierto. Pero también la hay para el idealismo. Lo que no plantea en ninguna parte es la independencia existencial del ser respecto al pensar, que eso es lo que es materialismo. En segundo lugar, está el concepto de práctica teórica. Me dio mucho gusto que las críticas que yo hacía de que era claramente kantiano e idealista coincidiesen con las de otros, por ejemplo, las críticas de los trotskistas como Michael Löwy. Se decía materialista, pero cuando dice que la práctica teórica no requiere para su verificación de prácticas exteriores estamos en Kant, en el idealismo subjetivo de Kant, sin duda. Además, nosotros fuimos desarrollando una concepción falsacionista de la ciencia, no verificacionista. La tercera diferencia, precisamente por esta falta de distinción clara de tipo materialista, era porque él hacía lo contrario a lo que hacían muchos marxistas, que lo reducían todo a la pura economía y se dejaban la superestructura para otro día. Los althusserianos, por el contrario, se quedaron en la superestructura y nunca aterrizaron. Entonces, gente como [Maurice] Godelier cuando discute todo sobre el modo de producción asiático, no hace una proposición alternativa porque se quedó en la superestructura. Cuando discute el concepto de tribu, que tiene una atinadísima crítica al sustantivismo de [Karl] Polanyi, [Marshall] Sahlins y esos autores, no tiene una propuesta alternativa de la relaciones de producción. Están mal, esas no son, ¿entonces cuáles son? No tienen propuestas porque se quedaron en el tejado de la superestructura.

-También, además de las diferencias en torno al carácter materialista de la historia, has afirmado en otros lugares la existencia de importantes disensos en torno al uso de los principales conceptos marxistas. ¿Podrías desarrollarlos?

-Así es, sí. Su definición de la categoría modo de producción justo sirve como prueba de esa inconsistencia, ese materialismo poco consistente. Para Althusser, el modo de producción incluye la

superestructura. Esa distinción entre base y superestructura, el modo de producción y la superestructura jurídico-política e ideológica, es la distinción fundacional de la teoría materialista de la historia. Él y su corriente la borran al meter todo en el mismo saco del modo de producción. También discrepábamos en su suposición de que la categoría que alude a la sociedad concreta es la categoría de formación económico-social, abreviada FES. Para nosotros eso no nos acerca más a la concreción, para nada. Por ejemplo, lo que nosotros teorizamos como la dimensión de la cultura, sí nos permite explicar la relación que hay entre el capitalismo imperialista norteamericano y la Coca-Cola, cuando nos encontramos una Coca-Cola en un sitio arqueológico. El concepto althusseriano no te permite llegar a la dimensión de la singularidad concreta, y las sociedades que existen son todas singulares, la realidad concreta siempre es singular. Claro que, a diferencia del culturalismo, para nosotros está regida por leyes generales.

Y hay otra más. A mí la combinatoria de modos de producción nunca me pareció adecuada, porque entiendo que un modo de producción siempre es negación dialéctica de modos anteriores. Hoy día podemos ir aún a la comunidad primitiva de cazadores recolectores pretribales y no hay un solo tipo de relaciones de producción, sino que hay más de una y no son modos de producción coexistentes. En ese momento, pusimos varios ejemplos, a propósito de varios análisis que hacían los althusserianos sobre la coexistencia del comunismo primitivo de los modos de producción de los mapuches con el modo de producción capitalista. Cuando tú vas a analizar a los mapuches está claro que tienen relaciones igualitarias dentro de sus comunidades. Pero resulta que ellas, para obtener todas las cosas que necesitan, los fósforos con los que encienden fuego, las llantas de coche para hacer las suelas de las sandalias, los instrumentos de labranza de metal, y ya no te digo una radio a transistores, tienen que ir al mercado. En el mercado tienen que comprarlo con dinero, y para obtener dinero tienen que vender productos, pero esos productos que están vendiendo son excedentes, van más allá de lo que ellos necesitan para su subsistencia, e incluso para obtener lo básico tienen que producir excedente que les es enajenado en el mercado, donde se realiza la plusvalía del que vende eso, del empresario que generó eso. El comerciante obtiene además ganancia. Por lo tanto,

también esas comunidades están transfiriendo excedente sistemáticamente.

-¿Entonces podemos decir que se les explota a través del intercambio?

-A través del mercado, por supuesto. No son proletarios ni son burgueses, como nosotros los intelectuales tampoco somos proletarios ni somos burgueses, tenemos una relación secundaria, pero no somos un modo de producción intelectual. Bueno, a ellos se les explota, y la comunidad entera con sus relaciones igualitarias internas está siendo explotada. Está transfiriendo excedente y, por lo tanto, está constituida como clase social. ¿Dónde está el comunismo primitivo si lo característico del comunismo es que no hay producción sistemática de excedente y no hay clases? Por lo tanto, para nosotros, no hay tal coexistencia de modos de producción. Existe un único modo de producción donde hay relaciones fundamentales y secundarias articuladas entorno a las fundamentales.

*-En 1967 se edita por primera vez en castellano *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosik traducida por Adolfo Sánchez Vázquez, ¿Qué supuso dicha obra para el marxismo latinoamericano?*

-Bueno, no puedo responder por todos, porque déjame decirte que todo el grupo que conformamos la arqueología social es heterogéneo. La calidad, la profundidad y la temática de formación dentro del marxismo es altamente desigual. Para mí fue clave el texto de Kosik, tanto que incluso cuando yo estudiaba psicología hice mi primera formulación de la categoría de cultura buscando un análisis categorial precisamente para aludir a la realidad concreta. Eso lo hice para un trabajo que se llamaba Variables socioculturales en psicoterapia, lo recuerdo muy bien. Entonces planteé qué quería decir 'socioculturales', porque claro, el marxismo tenía su categoría que era la de formación social en el sentido althusseriano, pero esa categoría no nos dejaba acercarnos a lo concreto. Fue mi discrepancia con el psicoanálisis la que me llevó a entender que había que manejar la realidad concreta y ésta implicaba diferencias culturales que tenían que ver con clases, con la posición en la división del trabajo, con regiones histórico-geográficas, con posición de género, etc. Entonces, por eso, empecé allí a desarrollar la categoría de cultura y, desde un principio, el texto de Kosik fue clave para eso, para entender que una concepción dialéctica tiene que entender la realidad concreta. En

eso también fue muy importante el Anti-Durhing de Engels o la Introducción del Anti-Durhing, donde hace la distinción entre pensamiento metafísico y pensamiento dialéctico. Pensar dialécticamente significa pensar la complejidad en movimiento y la realidad concreta, no significa inventarte cajones teórico-generales para meter adentro la información empírica, es decir, fabricar marcos teóricos para poner retratos empíricos. Por eso mismo, Kosik me impactó mucho, sí. Y, bueno, era un gran filósofo y por criticar al marxismo estaliniano terminó de taxista. El problema es que el marxismo estaliniano y la concepción de los modos de producción de Stalin es evolucionismo decimonónico, puesto en el siglo XX. La vanguardia de la historia tenía derecho a subordinar a los demás, algo que le venía muy bien a Stalin. De ello no tiene culpa Lenin, quien realmente sí era un genio de la dialéctica. Yo creo que le debo a Lenin y a Montané gran parte de mi formación teórica. Recuerdo que yo ya había leído los Cuadernos filosóficos de Lenin, cuando Montané insistió en México con que quién no leía la Lógica de Hegel -como dice Lenin- no entiende para nada la dialéctica ni El Capital. Bueno, pues descubrí que era cierto.

-¿Seguiste su consejo?

-Por supuesto, fue una de las cosas que hice en México en el año 74, algo terriblemente difícil para mí, porque uno no tiene el lenguaje, ni conoce el contexto ni las discusiones en Alemania de los alemanes. Hegel se me hizo tremendamente difícil, pero lo leí y, después de Ciencia de la Lógica, leí parte de la Enciclopedia, también muy difícil. De hecho, ahora estoy trabajando otra vez la categoría de cultura para hablar de sociedad concreta y, por lo tanto, releendo la Lógica.

-¿Cuáles fueron los pasos y la metodología que los miembros de los grupos de trabajo, como el que se formó en el encuentro de Oaxtepec, utilizaron para poner en común las ideas y formalizar la teoría de lo que se conocía hasta hace poco como arqueología social latinoamericana?

-No hubo una metodología específicamente para eso. Te repito: la formación era muy desigual. El problema es que hasta entonces todos hablábamos en nombre de "El Marxismo", y por supuesto que suponíamos que había uno que era "El Marxismo", el verdadero, correcto, y todos los demás eran desviaciones. Y para todos los marxistas de

esa época el marxismo correcto era el de uno. Eso hacía que todos anduviésemos diciendo cosas dispares en nombre del marxismo.

En el llamado Grupo de Oaxtepec no éramos muchos, estaban Julio Montané, Marcio Veloz Maggiolo, que fue muy importante y permitió llegar a acuerdos, Diana López de Molina, Luis Lumbreras, Mario Sanoja, Iraida Vargas y yo. Invitamos en ese tiempo a Linda Manzanilla y Manuel Gándara, que no eran marxistas, pero nos interesaba que nos hicieran reflexionar. Fue interesante porque Gándara estaba invitado porque era él representante en América Latina de la New Archaeology norteamericana. Pero se volvió sumamente crítico y descubrió que la alternativa para resolver los problemas teóricos era una concepción materialista; pero no cualquiera, tenía que ser dialéctica, porque el materialismo vulgar tampoco lo permitía. Fue interesante porque allí fue cuando Gándara hizo un cambio al materialismo histórico, pero un cambio racionalmente argumentado. No como otros que cuando pasó la moda del marxismo de repente ya eran posmodernos, teóricos de la complejidad o cosas por el estilo. Me acuerdo que una de las cosas que impresionaba mucho a Gándara, era que afortunadamente todos los que estamos allí presentes éramos los arqueólogos latinoamericanos que mejor manejábamos en el planeta la información sobre nuestros temas. Yo acababa de escribir dos tomos sobre cazadores-recolectores en Sudamérica. No hay nadie hasta el día de hoy que maneje la información empírica sobre los agricultores andinos mejor que Lumbreras. Para el Caribe los Sanoja y Veloz Maggiolo son los mejores, no hay quien conozca la información empírica como ellos.

-¿Cuáles eran vuestras principales diferencias?

-En el año 82 pasaron por México Mario Sanoja e Iraida Vargas. En ese momento ellos iban hablando por ahí de un modo de producción tropical, un modo de producción teocrático... Por su parte, Lumbreras, a pesar de que yo ya había publicado un libro sobre la categoría de cultura desde un punto de vista dialéctico, decía que esa categoría era reaccionaria, que había que leerla solamente para no perder la comunicación con los colegas del gremio. Yo había leído el libro de los Sanoja y entendí cuál era la intención de ellos. Entendí que cuando uno investiga, no puede llegar directamente al modo de producción, porque hay variantes

que hay que ir concatenando. En el proceso de inferencia, tú empiezas desde las cosas locales que te da la información empírica. Por eso, precisamente, yo formulé la categoría de cultura, porque lo que uno observa es lo fenoménico, esa es la dimensión de la cultura y a partir de ahí se produce la información. Ellos, por otro lado, plantearon el modo de vida con otro significado del que le dimos después. Pero ellos buscaban una manera de crear una cadena de inferencias para llegar desde los datos hasta la formación social o los modos de producción, con las distintas formulaciones que teníamos. En ese momento todos decíamos cosas diversas. Por eso, los textos redactados antes del 83 no puedes hacerlos compatibles porque son lógicamente incompatibles en muchos de nuestros planteamientos.

-Entonces visteis la necesidad de llegar a un punto de acuerdo...

-Bueno, más bien de al menos debatir nuestras diferencias. Lo que acordamos esa vez con Sanoja y Vargas, en 1982, fue que cuando consiguiéramos una oportunidad de financiar una reunión nos juntásemos para discutir estas cosas. Pues bien, yo lo conseguí y los convoqué. Había aprendido de un colega arqueólogo cubano, que fue director de la Academia de Ciencias en Cuba, que no hay nada más difícil que tratar de orientar a un rebaño de vacas sagradas (risas). Por eso estaba seguro de que si el objetivo de la convocatoria era ponernos de acuerdo, no nos habríamos puesto de acuerdo de ninguna manera. Las izquierdas son especialistas en no ponerse nunca de acuerdo. Lo que yo planteé fue que lo que íbamos a hacer era argumentar nuestras diferencias. Ese era el objetivo, argumentar nuestras diferencias usando el método dialéctico de la discusión.

-¿Y cómo se desarrolló el encuentro?

-Pues el método dialéctico de la discusión consistió en que teníamos una docena de cajas de vino y un par de botellas de todo, de whiskey, de ron, de vodka, de mezcal, de pisco, de todo lo que se te ocurriera. Por allí, ya a las 10 de la mañana empezaba Mario Sanoja: "Oye chico, yo creo que ya es hora de bar" (risas). Entonces se relajó la discusión, fue muy buena. Lo que propusimos desde un principio, como tarea para empezar, fue discutir los conceptos de modo de producción y formación social, aunque luego el debate seguía su propio derrotero.

Por poner un ejemplo, empezó Mario Sanoja con las siete tesis que había publicado en Costa Rica. El resto planteábamos nuestras críticas y él intenta defender sus posturas. Podía estar perfectamente una hora exponiendo qué es lo que entendía y cuál era su diferencia, por ejemplo, con Harris. No había límites para hablar, no teníamos horario, pero teníamos de repente que parar para ir a almorzar, después para ir a cenar. Nos podíamos salir al horario que fuera. A las 8 de la mañana todos en pie para desayunar, porque a esa hora era el desayuno y a las 9 estábamos empezados. Éramos pocos, menos de diez personas y fue tremendamente fructífero, porque las argumentaciones podían ser de una hora, de hora y media, de veinte minutos, lo que fuera necesario. Discutiendo se formaron dos grupos. El de los caribeños Sanoja, Vargas y Veloz Maggiolo, que les decíamos los compañeros del “modo de producción cocotero” y otro grupo que planteábamos algo parecido a lo que planteaba Lumbreras, formado por Montané y yo. La única persona que más o menos estaba de acuerdo con los planteamientos althusserianos sobre el modo de producción era Diana López de Molina. Cuando ya llevábamos cinco días resulta que una noche Marcio, Mario e Iraidá no durmieron y llegaron al día siguiente con una propuesta: “efectivamente la categoría que se acerca y que refleja la concreción de la información, de los datos, es la categoría de cultura como la ha formulado Felipe”. Ellos proponían ahora replantear su categoría de modo de vida como una categoría intermedia entre cultura y formación social, y aceptaban plantear formación social más o menos como lo planteaba el otro grupo, integrando el modo de producción. De esta manera, descartaban la coexistencia de modos de producción. Llegaron con esa propuesta bien formalizada, después hicieron una exposición de tres horas desarrollándola y aplicándola al Caribe. Manejaron las categorías en relación a la información empírica.

-¿Se llegó entonces a una posición común?

-Sí, más o menos. Al resto nos pareció que sonaba muy bien, pero que había que seguir discutiéndolo. Oaxtepec era muy barato, porque es un centro vacacional del seguro social, así que decidimos que nos quedábamos otros cinco días. Entonces, formalizamos más o menos las categorías básicas de modo de producción y formación social, que fue la unificación conceptual a partir de la cual pudi-

mos ir desarrollando la posición teórica. Por supuesto cada uno tiene sus preferencias temáticas y tiene conceptos que son más importantes que discutir que otros, pero más o menos sucedió así. Allí se unificó, se hizo un planteamiento básico. Está claro que en ninguna escuela de pensamiento en el planeta hay dos autores que piensen igual. Eso no existe. Pero el encuentro nos dio una homogeneidad básica. Creo que ahí sí hubo una cosa que sí es muy importante, y yo lo tengo escrito en alguna parte, aprendimos a poner ideas en común y a llegar a acuerdos. Algo muy difícil, ya que prácticamente todos éramos militantes políticos de algún partido de izquierda (risas). Cada uno tenía planteamientos políticos distintos, orientaciones práctico-políticas diferentes y formaciones teóricas diferentes. Aprendimos de la experiencia de la política que el sectarismo político y el dogmatismo científico habían llevado a la izquierda a puras derrotas. Gracias al encuentro se generó, yo creo, algo parecido a una posición teórica común –el concepto aún no había sido desarrollado por Gándara y empezó a trabajarlo a partir de entonces-. Esa fue la importancia del Grupo Oaxtepec.

-La arqueología social latinoamericana pasó a ser denominada como ameroibérica por la incorporación a sus filas en las últimas décadas de investigadores procedentes de la Península Ibérica y de los Estados Unidos de América. ¿Qué ha significado esta incorporación para la arqueología social?

-Los términos en realidad no tienen mucha importancia. Teóricamente primero se hablaba de arqueología social, porque era la única que había. Nos basábamos en un artículo de Childe que se llamaba La arqueología como ciencia social que fue el título que tomó Lumbreras en el 74 para un libro sobre esto. Fueron los colegas españoles los que nos llamaron arqueología social latinoamericana, por la década de los ochenta, para distinguirnos de la Social Archaeology de Shanks y Tilley, que fue una obra importante y que tuvo merecida repercusión. Después, en la década de los 90 hicimos un par de reuniones en Andalucía, en La Rábida. Allí propusieron la denominación de arqueología social iberoamericana, que dio nombre al encuentro. A mí nunca me gustaron esos términos geográficos, aunque el argumento fue que era para dar cuenta del origen histórico de este planteamiento. Fue en 2006, cuando se celebró en México el Encuentro de Arqueología Social Ameroibérica.

Ya que se trataba de hacer cuenta del origen histórico, en vez de ponerle iberoamericana le pusimos ameroibérica. ¿Por qué? El argumento es muy simple: por molestar (risas). No hay otra razón. En realidad empezó en América antes que allá, pero era por molestar. Eso los españoles lo entienden muy bien, así que bueno, quedó y les gustó. Lo que ha ocurrido estos últimos años es que hay muchísimos arqueólogos trabajando desde materialismo histórico y hay muchas diferencias. Uno no puede hacerse cargo de todo lo que dicen quienes se consideran marxistas latinoamericanos. No te puedes hacer responsable de eso. Pero lo que importa es que han surgido muchos colegas, y tarde o temprano se van a encargar de generar nuevas instancias de discusión.

-Por lo tanto, consideras fundamentales el debate y la discusión para la profundización teórica...

-Claro. La tesis central que me he dedicado a sostener de manera explícita ahora es que el avance en las ciencias, no solo en las ciencias sociales, obedece a la contradicción entre posiciones teóricas, que esa es la causa fundamental del desarrollo de la ciencia. Por supuesto, hay otras: el desarrollo tecnológico, la acumulación de información empírica, etc. Pero la causa fundamental es la contradicción entre posiciones teóricas. Por lo tanto, no se trata de cómo eliminar a la competencia, sino de cómo conseguir buenos adversarios. Y dentro del mismo grupo de la arqueología social ameroibérica, lo que ha hecho que se mantenga vivo y generando nuevas propuestas es eso, esa polémica interna. Así es como se desarrollan las contradicciones o deberían desarrollarse en la ciencia, generando nuevas proposiciones, nuevas soluciones, replanteando cosas mal planteadas, etc. Algunos colegas catalanes no lo entienden del mismo modo y pretenden alcanzar una teoría inatacable. En fin, nosotros seguimos en eso.

-Centrándonos en el desarrollo conceptual de la arqueología social ameroibérica eres uno de los que más se ha preocupado, como ya has señalado, por desarrollar conceptualmente la categoría de cultura. Esa preocupación, entiendo que se debe en parte a tu formación como psicólogo y a la lectura que ya hemos mencionado anteriormente de Dialéctica de lo concreto. ¿Hay algún otro factor que te haya llevado a esa preocupación?

-Hegel, Hegel es fundamental. Primero, la pri-

mera formalización la hice cuando estudiaba psicología, pero en realidad no tiene importancia mi formación como psicólogo específicamente en eso, sino la coyuntura. Entre antropólogos, incluso es común que cuando alguien dice "cultura", todos damos por sobreentendido que sabemos de lo que se trata y eso es absolutamente falso. Creo que juntaron 160 definiciones de cultura hace 70 años. Ahora hay muchas más. Yo agregué una (risas). En este caso, el papel fundamental lo tiene el haberme puesto a estudiar dialéctica en serio con Hegel, porque ahí lo que hago es un análisis categorial. Lo que entendí gracias a Kosik es que una concepción dialéctica y una concepción materialista histórica, que es una concepción dialéctica de la sociedad, tienen que explicar teóricamente la sociedad concreta, y con quedarnos en hablar de uno u otro modo de producción no nos acercamos. Por ejemplo, todas esas discusiones que hubo sobre el llamado modo de producción asiático que antes comenté. Podíamos decir que aquí había un modo de producción asiático, en Perú, en México, muy bien, pero ¿cómo explicas eso? ¿Tenemos que formalizar un concepto nuevo de modo de producción para poder meter adentro de ese saco la información empírica? No se trataba de eso.

Lo que estaba claro es que había que hacerlo desde una concepción dialéctica. Eso lo dice también Engels, pensar dialécticamente significa ser capaz de pensar la complejidad en movimiento. Entender que la realidad concreta siempre es singular, aunque está regida por regularidades generales, y que lo que hay que hacer es explicar esta singularidad. ¿La cultura es singular? Claro que sí. Todo lo fenoménico, cualquier fenómeno de la realidad, es singular. Pero en el caso de la sociedad hay que explicar cómo se determina esa singularidad y para eso tuve que hacer un análisis dialéctico donde manejo las categorías de lo singular, lo particular, lo general, fenómeno, esencia, eslabones intermedios, forma, contenido, en fin, crucial la relación entre lo necesario y lo contingente, el concepto de causa completa, el concepto analítico-dialéctico que incluye la casualidad. No es ningún descubrimiento de las nuevas teorías de la complejidad. Eso está clarísimo desde Hegel. Pero en realidad Kosik y Engels son los que me dejaron claro que lo que hay que hacer es acercarse a explicar la concreción. Lo otro son como formalizaciones necesarias para, primero, en la investigación concreta, ver a qué tipo de relaciones fundamenta-

les corresponden estas sociedades, pero luego, eso tiene que articularse con la concreción de su desarrollo, que siempre va a ser singular. Y si no teorizamos explícitamente la relación entre la dimensión de la cultura, su singularidad fenoménica, con las categorías de este modo de producción o esta formación social no nos acercamos a lo concreto. Nos quedamos en una teorización abstracta, lo que el neoevolucionismo le criticaba al marxismo de tipo estaliniano: que era especulativo abstracto. Efectivamente lo era.

-¿Y por qué crees que el marxismo clásico no había desarrollado este concepto con anterioridad?

-Bueno, ellos hicieron análisis histórico-concretos, y de hecho muchos. Qué sé yo, El Dieciocho Brumario, por ejemplo, es un análisis histórico-concreto donde están manejando esas categorías. Pero primero tenían que formalizar las categorías explicativas centrales. Ellos decían que eso es necesario para poder explicar la historia concreta y lo repitieron todas las veces que fue necesario. Lo interesante con los clásicos y que hace difícil para muchos entender esto, es que ellos nunca hicieron definiciones. Ellos hicieron explicaciones teóricas. Una definición es una síntesis de una explicación teórica. En los clásicos la única definición que hay es la definición de clases sociales, en Lenin, por el contexto en el que lo hizo para las juventudes comunistas.

-Has señalado en varias ocasiones que estos conceptos son válidos para el conjunto de las ciencias sociales, y no únicamente para la arqueología. Sin embargo, ¿hasta qué punto crees que el uso de la metodología arqueológica ha favorecido la elaboración y empleo de estas categorías? Me refiero sobre todo a las que permiten concretar el modo de producción: modo de vida, modo de trabajo, cultura y sociedad concreta.

-Que son válidos no sólo para la arqueología, sin la menor duda. El problema es que nosotros en general lo hemos utilizado en arqueología. Pero no se limitan a la arqueología. Por ejemplo, actualmente estoy trabajando algunos problemas de lo que ha venido a llamarse identidad y cuestión étnica. Ahí no estoy usando metodología arqueológica, sin embargo la conceptualización que estoy empleando es la misma. Yo diría que es al revés. El hecho de que nos hayamos puesto a discutir los conceptos teóricos de cualquier nivel, es lo que nos

ha ayudado a formalizar la teoría de la metodología arqueológica. En trabajos como los de Lazcano o Acosta, por ejemplo, se ve que el manejo de los conceptos de modo de trabajo y modo de vida es lo que permite recorrer el camino que lleva desde el dato y la información empírica directa hasta la inferencia que se está haciendo sobre el modo de producción. Es más, en términos lógicos, hay una prioridad epistémica de la teoría respecto al método. Es una de las diferencias que mantengo con autores como Binford. Él plantea que lo que hay que hacer es mejorar la teoría desde el método. Es un planteamiento idealista, aunque Binford no sea consciente de ello. Para el materialismo histórico existe una prioridad de la realidad respecto a su conocimiento. Ahora, cuando planteas la relación entre teoría de la realidad y método de conocimiento, hay una prioridad lógica y epistémica de la teoría de la realidad respecto al método. Es por eso que, inicialmente, nos centramos en empezar a clarificar los conceptos centrales del materialismo histórico, para de ahí poder derivar propuestas metodológicas. Esa ha sido la dirección que hemos planteado y seguido. Y claro, eso ha permitido generar también procedimientos para otras disciplinas, como el caso que te he señalado, donde aplico nuestro aparato conceptual a cuestiones de tipo antropológico.

-Antes has señalado que actualmente estás trabajando cuestiones relativas a las identidades, ¿podrías hablarnos de esos trabajos?

-Es parte de una discusión que mantengo internamente con Díaz Polanco. En la antropología en los últimos años ha habido muchísima influencia idealista, de autores relativistas. Esos autores hablan de las identidades como un reflejo superestructural. Yo, en cambio, planteo que, desde el materialismo, sólo se puede decir que un grupo social es idéntico a sí mismo: a cómo produce, cómo come, duerme, se viste, etc. Esa identidad concreta se manifiesta en la cultura, que no es parte de la superestructura. El aspecto superestructural es, más bien, cómo las sociedades se identifican a sí mismas. La identificación toma una referencia básica de las manifestaciones culturales reales, pero en su formación intervienen también lo que llamo recursos de identificación: la fabulación, la apropiación, la negación, etc. Así, al final, las sociedades pueden identificarse con cosas que no guardan relación con su realidad. Por ejemplo, si

tú les preguntas, comprobarás que los dominicanos están convencidos de que en su país no hay negros, sino indios oscuros. Para ellos, los negros son los haitianos. Recuerdo que en Ecuador estuve planteando eso y había una dominicana, y le pregunté si creía que no había negros en su país. Y me respondió: “no, ahora sí que hay, han llegado muchos haitianos” (risas). Es imposible distinguir a un haitiano de un dominicano, son exactamente iguales, pero la ideología, la identificación del grupo, es capaz de negar la realidad evidente. Se crea una identificación totalmente contrafáctica. Como te decía, yo planteo estos recursos porque estudié psicología social, y los empleo en un ámbito ajeno al de la arqueología.

-La superestructura, según señalas en varios trabajos, no sólo contiene la institucionalidad y la conciencia social, sino también la afectividad. De este modo, los valores también devienen factores de relevancia histórica y se rompe la concepción utilitarista de la subjetividad humana. E. P. Thompson, el célebre marxista británico, también ha dedicado buena parte de su obra a reivindicar el papel de los valores y de la moral a la hora de explicar los fenómenos sociales, destacando particularmente su concepto de economía moral de la multitud. ¿Ha habido algún tipo de influencia de los trabajos de Thompson en el desarrollo de esta concepción?

-No hubo propiamente influencia directa de Thompson. Algunas coincidencias tal vez. Lo que planteamos es que hay dos esferas de la superestructura. Una es la institucionalidad, equivale a lo que en el althusserismo se denominó superestructura jurídico-política. El mismo [Elman R.] Service, que por cierto tenía conocimientos de marxismo, plantea también la política y la ideología para cazadores-recolectores. El problema es que en un sentido estricto, ideología se refiere a una concepción de la realidad que responde a intereses de clase. Ahora, hay sociedades donde no hay clases, pero no quiere decir que no haya una concepción de la realidad. Por eso preferimos hablar de psicología social. Y con la institucionalidad sucede lo mismo: la política es la relación institucional entre clases, mediada por el estado. Pero hay sociedades donde no hay estado ni hay clases, pero sí hay institucionalidad. Por eso preferimos usar el término más general de psicología social e institucionalidad. Esta última se refiere a todas las actividades que

permiten la reproducción y el cambio del sistema en términos de la coerción y la administración. El problema está en que cuando acudimos al concepto tradicional de ideología no hay una formalización de la afectividad.

-¿A qué crees que se debe la ausencia de ese concepto en el marxismo clásico?

-Yo creo que sin duda tiene que ver con el sesgo machista del materialismo histórico en general. Es indudable que Marx era un machista. Tiene toda la razón Carla Lonzi cuando escribe Escupamos sobre Hegel y afirma que Hegel, Marx y Freud eran unos machistas. Sin embargo, por alguna razón, las mujeres respetaron a Engels. Engels fue alguien respetuoso, incluso en su vida personal era consecuente. Voy a contarte una anécdota. Marx en Londres no se sentaba en la misma mesa que Engels, porque él llegaba con su legítima esposa, que además era una Westphalen. En cambio Engels llegaba con su concubina, que era una obrera de la fábrica que era propiedad de su hermano y que él administraba, y de lo cual podía alimentar a Marx. En fin. Eso me parece que realmente muestra qué tipo de persona era Marx. Yo le tengo mucho respeto intelectual, pero como persona no habría sido amigo de un tipo como él. En cambio me habría gustado mucho poder ser amigo de alguien como Engels por su calidad humana. Volviendo a la pregunta, no sólo en el materialismo histórico, sino en la mayor parte de los paradigmas o posiciones teóricas de la ciencia social, el asunto de la afectividad está fuera de consideración. Como yo estudié psicología social, me parece notable que sea así. Algo parecido sucede con el modo de reproducción, que también ha sido sistemáticamente ignorado. Tiene razón Simone de Beauvoir cuando dice que a Marx le interesa el ser humano desde que cobra su primer salario. Pero, ¿qué pasó desde que la mamá se embarazó y lo parió hasta que llegó a cobrar? Eso no le interesa a Marx -sí a Engels, por cierto-, ya que no está en la esfera del modo de producción, sino que tiene que ver con el modo de reproducción en general. Pero ese es el ámbito femenino, el ámbito privado: la educación de los niños, su cuidado, la casa, la alimentación. Y en la ideología machista la afectividad también es considerada como un atributo femenino. En definitiva, son dos ámbitos que de alguna manera han sido descuidados en la mayor parte de las ciencias sociales porque son atributos femeninos.

-¿En qué se modifica nuestro análisis histórico al introducir la afectividad?

-El problema es que si tú manejas la ideología como una concepción que responde a intereses de clase, tú no puedes conceptualizar el interés de clase si no ves cómo la realidad afecta, afectivamente, a los sujetos. Porque la misma realidad objetiva afecta a los sujetos según su posición dentro del sistema de manera diferente. Así como los grupos sociales comparten reflejos cognitivos por su práctica determinada, por su posición en las relaciones de producción, por su posición en el trabajo, posición de género, etc.; también compartimos reflejos afectivos frente a distintas situaciones. No se puede hablar del interés de clase sin hablar de la afectividad. Es lo que mueve a los grupos sociales. Los procesos de rebelión no se dan porque el 80% de los trabajadores decidieron después de la fábrica ponerse a estudiar y descubrieron que hay una contradicción entre la producción social de la riqueza y su apropiación privada. No me vas a decir que los niños que estaban de 13 años con tremendas escopetas en la Revolución Nicaragüense habían leído El Capital. Como dice Fanon, los pueblos hacen las revoluciones cuando le tienen más miedo a la vida que a la muerte, y el miedo no es una categoría económica. Por eso nos pareció importante teorizar la afectividad. Los valores en mi opinión son representaciones sintéticas ideo-afectivas. Y los grupos sociales se mueven o no se mueven por valores, básicamente. Eso no estaba en la teoría, pero era importante teorizarlo. Hay muchas cosas que no estaban, no estaba la definición de cultura. Pues si no estaban, lo siento mucho, hay que teorizarlas. No se trata de ver si lo dijo Marx o no lo dijo Marx. Hay que ver si se corresponde con la realidad o no, y si es homogéneo con el resto de teorización sobre el modo de producción y el materialismo histórico en general. Eso es lo importante.

-Algunos arqueólogos que se reconocen dentro de la tradición marxista han incorporado la categoría de sistema-mundo para explicar marcos sociales más amplios que el que concierne a sociedad concreta. ¿Consideras que puede ser una categoría operativa? ¿O qué limitaciones encuentras en ella?

-Creo que es un comodín. Wallerstein mismo dijo que esa categoría solo servía para estudiar el sistema capitalista a partir del siglo XVII. Lo dice

de manera expresa. Si Gunter Frank habla de la Edad del Bronce como sistema-mundo... pues bueno, es cómodo, pero en realidad no agrega nada. Lo que pasa es que de repente la gente descubre que los procesos históricos concretos se dieron en sociedades que no puedes ver analíticamente por separado. Yo podría perfectamente decirte que los cazadores de Sudamérica me interesan como sistema-mundo porque antes de que se diera la primera revolución tribal toda Sudamérica estaba poblada por sociedades cazadoras-recolectoras que estaban en interacción. Entonces, ¿hay un sistema-mundo? Pues no, había muchas comunidades. Lo que yo planteo es una cosa distinta, para lo que no necesito utilizar la categoría de sistema mundo. Si yo estudio el extremo sur -Pampa, Patagonia y Tierra de Fuego-, ¿qué es lo que observo? Observo que ha habido intercambios importantes de todo tipo. Entonces lo que planteo es que el concepto de comunidad no se refiere a un sistema cerrado. Que puede haber ocasionalmente en zonas coyunturales una comunidad cerrada, donde todas las relaciones -producción, reproducción intercambio- se den entre el mismo conjunto de individuos. Pero la historia muestra, y no sólo a través de la arqueología, también a través de la etnografía, que las distintas relaciones sociales no se resuelven necesariamente por el mismo conjunto de individuos. Por ejemplo, tú ves que las relaciones de apareamiento se pueden dar entre comunidades étnicas totalmente distintas, con modos de vida e idiomas radicalmente distintos. Y lo mismo sucede con el intercambio de objetos. Las materias primas de las puntas tipo clovis, por ejemplo, vienen de lugares a más de 3000 km de distancia. Es necesario entender que la comunidad étnica es distinta de la comunidad de las relaciones de producción y propiedad, que hay relaciones de organización técnica del trabajo, de los sistemas de complementación económica que tienen distintos territorios y que pueden coincidir con distintos grupos de apareamiento. Hay que estudiar las relaciones de cualquier grupo con los demás, por supuesto. Pero para eso no necesito hablar de sistema-mundo. Y si hacemos caso al autor, respetémosle y no lo usemos de comodín. Mejor expliquemos la historia concreta, que nos va a llevar a entender eso sin necesidad de emplear la categoría de sistema-mundo.

3. Los marxismos (1968-2016)

-Queríamos plantear también algunas cuestiones centradas en el marxismo. Has hablado en muchas ocasiones, desde una perspectiva crítica, del período en que el materialismo histórico estuvo de moda en el ámbito académico. ¿A qué crees que respondió ese fenómeno?

-Bueno, hay dos factores. Unas son las causas por las que ocurre en América y otras las causas por las que ocurre en términos generales. En términos generales tiene gran relevancia las protestas de 1968 que se dan en Francia y en otros lugares. De alguna manera es entonces cuando florece el althusserismo. El mérito de Althusser es, a pesar de todas las diferencias, haber obligado a los medios académicos del llamado entonces mundo occidental a entender que el marxismo no podía ser simplemente excluido de las discusiones por ser una concepción ideológico-política. El mundo occidental, en ese tiempo, sufría la política institucionalizada del macarthismo expandida a Europa y a toda América Latina de excluir al marxismo de la academia por ser ideología política. Cuando yo estudié la secundaria tenía un libro de setecientas páginas de filosofía, donde se podían dedicar quince páginas a Anaximandro y a Anaxágoras, pero a Marx y Engels sólo se les encontraba en la última media página. Estaban totalmente excluidos de la Academia, con el argumento de que eso era política y, por lo tanto, no era ciencia. Eso impactó hasta en Althusser, que dijo que ideología y ciencia son excluyentes, lo cual desde mi punto de vista es falso. A pesar de eso, él obliga al mundo occidental a considerar que el marxismo es una concepción filosófico-científica y que no puede estar al margen de la discusión teórica. Ese es su gran mérito, ser capaz de romper el macarthismo en buena parte del bloque occidental. En América latina esto coincide con el auge de los movimientos populares en Chile, Argentina, Uruguay... Yo mismo viví las protestas de 1968 en la Universidad de Chile. En Brasil se dieron incluso bajo regímenes militares. En México los estudiantes fueron derrotados en la calle y se refugiaron en la academia tras el 68. Entonces tú en la universidad podías vociferar todo el marxismo que quisieras pero si lo salías a decir en la esquina de la escuela te metían preso o desaparecías. Era la época de la guerra sucia. También en ese momento se produce el llamado boom de la sociología latinoamericana, debido a que todos los académicos exiliados del Cono Sur vinimos a parar

a dos países: a México y a Costa Rica, donde había libertad académica. En México aunque no había nada de libertad política, sí estaba muy desarrollada la libertad académica. Tuvo la sabiduría el PRI de saber que en la UNAM era donde se formaban sus cuadros y en la UNAM fue donde se empezó a enseñar marxismo.

-¿Y por qué crees que dejó de estar de moda?

-El marxismo estuvo de moda durante toda la década de los setenta, con multitud de corrientes (althusserianos, trotskistas, gramscianos...) disputando entre sí. Después, a principios de los 80, empezaron a pasar dos cosas interesantes. Una la puso en evidencia Agustín Cueva, que señaló que los sociólogos y científicos sociales en general, protagonistas del boom de la sociología latinoamericana, habían dejado de publicar obras relevantes y únicamente producían ensayos y artículos. Cuando empezaron a ser financiados por la CEPAL, se extendió la moda de los estudios regionales en detrimento de la gran obra generalizadora. Por otro lado, empiezan a dejar de ser financiadas las investigaciones marxistas. No fue fácil estar simultáneamente cerca de los financiamientos y cerca del marxismo. Y hubo muchos que prefirieron estar cerca del financiamiento. Fue la época en que se empezó a hablar de marxismo y psicoanálisis, o marxismo y ecología, y terminaron en cualquier otra cosa menos marxismo, porque no era fácil que te financiaran.

- Por otro lado, Wallerstein o Carlos Aguirre, junto a otros muchos, hablan de que en la fecha simbólica 1968 se produce una ruptura cultural y comienza la crisis de la modernidad. ¿Compartes esta visión?

-Pues si quieres ponerle una fecha de quiebre, puedes ponerla. Pero yo diría que la posmodernidad es Engels. Lo que pasa es que la posmodernidad lo que está haciendo es descubrir la complejidad. La llamada modernidad es el reduccionismo positivista neokantiano que se pasó por alto a Hegel. La llamada ciencia moderna cree que con tres o cuatro leyes generales es capaz de explicarlo todo. Esa es la concepción que también criticaba Lenin. La posmodernidad es Marx, es Engels, es Einstein, porque están pensando en la complejidad, no están reduciendo la explicación a cuatro cosas generales, ni están perdiendo la complejidad con la cobertura general. Para mí la posmodernidad empieza con Hegel, pasa por Marx y Engels,

principalmente por Engels, y después de Lenin se discontinuó. Se interrumpió y hubo una vuelta al kantismo, claramente, y esa es la ciencia moderna. Si tú quieres destacar la fecha del 68 para el origen de la ciencia posmoderna no veo inconveniente, pero ¿por qué el 68? ¿Con qué autores?

-No, no es tanto por la publicación de determinadas obras, sino por la oleada de protestas que recorrió el mundo que supuso una ruptura cultural...

-Es que supuso una ruptura política cultural en algún sentido y alguna forma, pero no entró en crisis la cultura occidental, creo que no. Hubo un cambio importante, y es probablemente cuando estaban naciendo los científicos posmodernos, cuando estaban estudiando y protestando en la calle. Yo también soy de esa generación.

-Con el fin de la hegemonía del marxismo soviético -el llamado marxismo vulgar- surgen multitud de escuelas que aplican el materialismo histórico a las ciencias sociales tanto en Europa como en América. ¿Cuáles crees que son las escuelas o autores marxistas que, en la actualidad, han realizado aportes más interesantes en el ámbito de las ciencias sociales?

-Yo creo que no hay una hegemonía del marxismo soviético más que en los países del bloque socialista. En los partidos prosoviéticos podía haber tenido influencia, pero también estaban los partidos maoístas que no compartían los planteamientos de la URSS. Creo que paralelamente se dieron varias cosas, autores que pensaban distinto como Karl Korsch que no tiene nada que ver con eso. Y por supuesto está Gramsci. El problema es que Gramsci -se atribuye a que estaba en la cárcel cuando escribió sus cuadernos- tiene varias cosas imprecisas y algunos deslices claramente idealistas en mi opinión. Creo que probablemente los autores más fructíferos en ese momento, antes de Althusser, son los trotskistas, donde el más representativo sería Mandel. Incluso diría que el trotskismo ha sido el marxismo más consecuente hasta ahora.

-En el ámbito concreto de la arqueología, durante el segundo tercio del siglo XX, surge en Italia una escuela de arqueólogos marxistas bajo el paraguas del PCI y del Instituto Gramsci, y con autores de la importancia de Bianchi Bandinelli, Andrea Carandini, Mario Torelli o Filippo Coarelli. A pesar de que

ellos se han centrado en el estudio de sociedad clásica, romana y etrusca, ¿ha habido algún contacto o influencia entre esta escuela y la arqueología social ameroibérica?

-No ha habido contacto como tal. Los hemos leído, son autores importantes. En persona conocí únicamente a Maurizio Tosi. La revolución que hace Bianchi Bandinelli fue ser capaz de afirmar, en un medio donde la arqueología hasta tiempos más o menos recientes seguía siendo en su gran mayoría anticuarismo ilustrado, que los objetos arqueológicos también sirven para entender el pasado y que nos hablan de relaciones sociales. Es un mérito importante sobre todo por el contexto donde se da eso, más que por el hecho de que hayan realizado aportes teóricos, que también han hecho. Yo te diría que, dentro de la arqueología clásica, uno de los autores más importante es un brasileño, Pedro Paulo Funari. Ha habido muchos arqueólogos de Brasil que, durante la dictadura, se dedicaron a investigar sobre Grecia y Roma para evitar la represión. Por eso, actualmente, hay buenos arqueólogos brasileños escribiendo también sobre ese período.

-Muchos opinan que el marxismo murió con el desmantelamiento de la URSS o incluso antes, e insisten en afirmar que se trata de un pensamiento anticuado y obsoleto, propio del siglo XIX. ¿Cuál crees que es la función del marxismo en la segunda década del siglo XXI?

-Hombre, ya desde las discusiones de los setenta me acuerdo que alguien decía que la muerte del marxismo era una muerte permanentemente anunciada. Se viene anunciando desde los sesenta, desde los cincuenta. Y comparto absolutamente la opinión de Jean Paul Sartre: mientras existan las condiciones del capitalismo el marxismo es el único horizonte cognitivo de la época y la única conciencia crítica del capitalismo. Pueden asesinarlo todas las veces que quieran, pero está vivo. Y está vivo mientras esté creando alternativas, planteando nuevas cosas. Autores que tienen formación dialéctica, como Žižek y otros muchos, demuestran que está en plena vitalidad. Esas afirmaciones responden a los deseos de todos los reaccionarios, que quisieran que estuviera muerto. Lo que se murió fue el marxismo estaliniano de la URSS, afortunadamente. Lo bueno es que el muro de Berlín aplastó ese marxismo -que para mí no lo fue-, pero no el marxismo.

4. El mundo hoy

-Esta última parte de la entrevista se va a centrar en cuestiones de actualidad. En la Introducción a Cultura, clases y cuestión étnico-nacional, editado en 1984, situabas el actual sistema socioeconómico en el proceso de transición del capitalismo al socialismo. ¿Esa situación se ha visto truncada tras el desmantelamiento de la URSS o crees que aún nos encontramos en esa fase de transición al socialismo?

-Sí, lo que pasa es que no sabemos qué tan larga es esa transición; desde luego hubo una interrupción importante con la desaparición del bloque socialista. Pero yo orientaba el comentario a responder a quienes afirmaban que había dos formaciones sociales mundiales. Yo planteaba que no, que había una, y que la que había era capitalista, en todo caso en transición al socialismo, pero capitalista. Porque la contradicción fundamental del capitalismo, entre burguesía por un lado y trabajadores y proletarios por otro lado, había adquirido una extensión mundial, dado que el capitalismo es el primer sistema planetario. El capitalismo se organiza geopolíticamente bajo la forma de estados nacionales, y lo que encontrábamos era una parte del planeta donde el polo burguesía estaba representado políticamente y una parte donde el polo trabajo estaba representando políticamente. Es decir, según la contradicción fundamental del capitalismo. Podía decirse que estaba en momento de transición, pero no había dos formaciones sociales.

-Coincides entonces con la crítica que hace Wallerstein también a esa división en dos sistemas distintas cuando hay un único sistema...

-Totalmente de acuerdo, sí. Creo que yo planteé eso un poco antes que Wallerstein... No, es más o menos de la misma época.

-En las últimas décadas, como tú mismo señalas en el último capítulo de El proceso de investigación en arqueología, estamos asistiendo a desestabilizaciones políticas cada vez más acusadas en numerosas regiones del mundo que afectan directamente las labores arqueológicas y de conservación del patrimonio. El caso más mediático es el de Oriente Medio, donde han llegado a producirse importantes saqueos como el del Museo de Bagdad o la destrucción

de patrimonio arqueológico por parte del Estado Islámico. En el caso mexicano: ¿Cómo está afectando a la arqueología la inestabilidad política, la corrupción del Estado, el narcotráfico, etc.?

-Diría que en México no hay inestabilidad política, hay una espantosa estabilidad política y una incapacidad de gobierno absoluta. Lo que sucede es que, dentro de esa sólida estabilidad política, no se combate al narcotráfico. Cuando Calderón le declaró la guerra, en realidad estaba declarándola a los competidores de los cárteles que están asociados al estado mexicano y apoyados por la policía y las fuerzas armadas. Lo que pasó en Ayotzinapa no se puede resolver porque detrás estaba metido el ejército, la policía... Además, el estado necesita al narcotráfico, ya que permite compensar el fracaso de la economía productiva en México y genera millones de dólares al año a través del lavado de dinero. Capturan capos a cada rato, pero pueden capturarlos a todos, semana tras semana, y mientras no se afecten sus negocios y no se les quite el capital, van a seguir. Y el estado es incapaz de quitarles el capital, porque gracias a él entra al país el dinero que el gobierno no logra hacer entrar.

-¿Esa situación afecta de algún modo a la arqueología en general y a una corriente explícitamente marxista en particular?

-En general, sí, hay lugares donde simplemente no te puedes meter, desde hace mucho tiempo. Recuerdo que en los 70 fui a Sonora con Montané y vimos una cueva magnífica con los binoculares. Pero ni por casualidad nos acercábamos, porque allí era donde escondían los fardos de marihuana de las vistas satelitales. Esta situación se mantiene hasta hoy, y cada vez es más grave. A parte de eso, la peor amenaza al patrimonio no viene de parte del narcotráfico, viene por parte de la privatización del patrimonio. Desde hace un par de sexenios el gobierno está avanzando en esa dirección. El proyecto actual de la Secretaría de Cultura busca privatizar el patrimonio. Y una vez que privaticen el patrimonio y lo destruyen, porque les interesa explotarlo económicamente, no habrá nadie dispuesto a recuperarlo y a rescatarlo, porque ya no es rescatable. El peligro mayor al patrimonio aquí viene por parte del gobierno y la empresa privada, más que por el narcotráfico. Y en lo que respecta a la arqueología marxista, no nos afecta de una forma particular. Esto es independiente de las posiciones teóricas o incluso de que se trate de

arqueólogos que no tienen idea de posiciones teóricas. Incluso en el INAH, no interesa la posición. Si te conviertes en buen técnico administrador de sitio no importa si eres marxista o no.

-Por último, hay varios autores marxistas, desde Wallerstein hasta Hobsbawm, que coinciden en la imposibilidad de que el actual sistema se perpetúe siquiera unas décadas. Wallerstein, de hecho, afirma que en la primera mitad del presente siglo se producirá la crisis terminal del sistema y su sustitución por otro. ¿Crees que estamos cerca del fin del capitalismo?

-Yo no sería muy categórico, pero te puedo decir una cosa: yo soy anterior a la Perestroika. En alguna conferencia que he dado para gente de la tercera edad lo he dicho y me entienden. Nadie de nuestra generación podía imaginarse el planeta Tierra sin el bloque socialista. ¿Y hace cuanto que ya no está? Casi treinta años. Hoy, nadie puede imaginarse el planeta Tierra sin los EEUU o la UE, Japón, etc. Yo creo que a lo mejor no me muero sin ver que el mundo cambió. Cambios radicales como ese pueden pasar en un corto plazo, tal vez yo creo que Wallerstein piensa en algo como eso. Yo no te lo puedo garantizar ni asegurar ni apostar, pero no hay nada que me diga que eso sería imposible. Porque, punto por punto, está la crisis y eso se va sumando. En fin, de que el capitalismo no va a ser eterno no me cabe la menor duda. El capitalismo como se concibe, con esa contradicción fundamental entre el capital y el trabajo, va a morir. Se equivocan los escritores futuristas como Asimov cuando ponen el capitalismo en el siglo XXV. No van a seguir con disputas de mercado y demás, eso no va a pasar. Habrá otras cosas. ¿Qué cosas? Hombre, no sé... Pero por lo menos esta misma contradicción no va a seguir existiendo. ¿La negación del capitalismo de dónde va a venir? Probablemente, de la mayoría de la gente. De los trabajadores.

5. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Carlos. 2004: La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?. Montesinos. México.
- BATE, Luis Felipe. 1978: Sociedad, formación económico social y cultura. Ediciones de Cultura Popular. México.
- BATE, Luis Felipe. 1984: Cultura, clases y cuestión étnico-nacional. Juan Pablos Editor. México.

- BATE, Luis Felipe. 1998: El proceso de investigación en arqueología. Grijaldo Mondadori. Barcelona.
- BATE, Luis Felipe. 2004: "Cultura, identidad e identificación". Boletín de Antropología Americana, 40, pp. 79-98.
- BORDES, François. 1988: Typologie du Paléolithique ancien et moyen. Presses du CNRS. Paris.
- CHILDE, Vere Gordon. 1947: "Archaeology as a Social Science". Third Annual Report. Institute of Archaeology, pp.49-60. University College. London.
- HARNECKER, Marta. 1973: Los conceptos elementales del materialismo histórico. Siglo XXI. Madrid.
- LONZI, Carla. 1974: Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti. Scritti di Rivolta Femminile. Milan.
- LÖWY, Michael. 1974. "Objetividad y punto de vista de clase en las Ciencias Sociales". Sobre el método marxista. Grijalbo. México.
- LORENZO, José Luis; LUMBRERAS, Luis; MATOS, Eduardo; MONTANÉ, Julio; SANOJA, Mario. 1979: "Hacia una arqueología social. Reunión en Teotihuacán (Octubre de 1975)". Nueva Antropología, 3 (12), pp. 65-92.
- MONTANÉ, Julio. 1980. Marxismo y arqueología. Ediciones de Cultura Popular. México.
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher Y. 1987: Social Theory in Archaeology. Polity Press. Cambridge.
- THOMPSON, Edward P. 2000: Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional. Crítica. Barcelona.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1991: "1968. Revolución del sistema mundial". I. Wallerstein (ed.): Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial, pp. 94-119. Kairós. Barcelona.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2011: "Crisis estructural en el sistema-mundo. Dónde estamos y a dónde nos dirigimos". Monthly Review. Selecciones en castellano, 12.